Capítulo I: El dogma concerniente a la Autonomía de la Razón y la Posibilidad de un Criticismo Trascendental de la Filosofía

Herman Dooyeweerd (1894-1977)

LA materia que he escogido para este tratado me da la oportunidad de introducir para el lector extranjero algunas de las características fundamentales de la nueva filosofía que ha sido desarrollada durante los últimos veinte años en la Universidad Libre de Ámsterdam, y que ha llegado a ser conocida en los Países Bajos como la "Filosofía de la *Wetsidee,*" un término Holandés que no permite una traducción adecuada en Español.[1] El término español "idea de la ley" sería muy diferente del verdadero significado de la palabra *Wetsidee.* Sin embargo, lo usaremos por carecer de un mejor término en español. Su verdadero significado será explicado en el curso de este tratado.

¿Cuál es la meta de esta Filosofía?

Es un hecho generalmente conocido que el estudiante que se dedica por sí mismo a estudiar la historia de la filosofía se hallará muy abrumado e incluso desilusionado porque tendrá que observar un profundo desacuerdo entre las diferentes escuelas, inclusive con relación a los principios más fundamentales de la filosofía. En esta situación el punto más embarazoso es que las diferentes escuelas, en tanto al menos ellas mantengan el carácter científico de la filosofía, todas profesan estar fundadas únicamente sobre principios puramente teóricos y científicos; en otras palabras, todas ellas son partidarias de la así llamada autonomía de la razón en la ciencia. Ahora bien, si eso fuera verdad, parece un poco increíble que ellos no puedan tener éxito en convencerse el uno al otro por medio de argumentos puramente científicos.

Cuando, por ejemplo, un filósofo de la escuela Tomista alega que él puede probar por medio de argumentos puramente científicos la existencia de un Dios supremo, Primera Causa y Fin Último del universo, y la existencia de un alma racional inmortal, una sustancia inmaterial, indisoluble y simple, se encuentra con un filósofo de la escuela "crítica" Kantiana, quien alega por el contrario que todos estos argumentos son emitidos desde una metafísica vana y estéril, basados en el uso incorrecto de las categorías del entendimiento y

[1] La Filosofía de la "*Wetsidee*" recibió su nombre de la obra del Profesor Dooyeweerd que llevaba ese título, la cual apareció en tres volúmenes publicados por Paris en Ámsterdam 1935-6. La publicación de esta obra, ahora fuera de impresión, (una segunda edición está en elaboración), ocasionó la fundación de la Unión para la Filosofía Calvinista (Presidente, Profesor Dr. D. H. Th. Vollenhoven), la cual ahora tiene muchos miembros en Holanda y más allá. Tiene una revista cuatrimestral, *Philosophia Reformata* (Publicadora J. H. Kok, Kampen, Holanda).

de las ideas teóricas de la razón pura. El Tomista por su parte no cree que su posición esté afectada por los argumentos "críticos."

El resultado es que estas escuelas continúan en seguir cada una su propio camino después de un combate simulado. ¿Han tenido un verdadero contacto intelectual? Creo que la respuesta tiene que ser: No.

Exactamente la misma situación puede observarse en las reuniones de los partidarios de otras tendencias opuestas del pensamiento filosófico, por ejemplo, de un representante de la escuela de Viena con un fenomenalista de la escuela de Husserl o un pensador Hegeliano.

Eso nos induce a plantear la pregunta sobre si los principios teóricos son el verdadero punto de partida de estas escuelas. ¿No es posible que el verdadero punto de partida esté escondido debajo de tesis supuestamente científicas, y que el pensamiento filosófico tenga raíces más profundas, las cuales tienen que ser descubiertas a fin de establecer un contacto real entre los adversarios filosóficos?

No nos ayudará en nada decir que la filosofía es un asunto de *Weltanschauung,* la cual ofrece muchas posibilidades de una visión subjetiva del mundo y la vida, y que solamente en la "ciencia empírica" sí tenemos un estándar objetivo de la verdad.

En primer lugar, esta concepción de la filosofía es fundamentalmente rechazada por cada defensor de la concepción científica y tendría consecuencias destructivas inclusive con respecto al problema de la verdad, el cual, en sus fundamentos si bien trasciende los límites de las varias ramas de la ciencia matemática y la así llamada ciencia empírica, no obstante permanece como el problema básico de todo el conocimiento científico.

Incluso la concepción pragmática de la ciencia empírica requiere un estándar de utilidad filosófico más alto para la vida, que no puede escaparse del problema de la verdad filosófica.

En segundo lugar, cada rama de la así llamada ciencia empírica apela a una concepción teórica de la *realidad* empírica, la cual, como se explicará en el curso de este tratado, excede los límites de cada rama y tiene que poseer un carácter filosófico.

Para lo que resta, podemos eliminar las diferentes opiniones concernientes a la pregunta sobre si la filosofía es un negocio científico o no, cuando afirmamos que toda posible filosofía tiene que dar explícitamente o implícitamente una visión-total teórica de la realidad, la cual es accesible a la experiencia humana en su sentido más amplio. La filosofía verdadera necesariamente posee la actitud teórica de pensamiento en común con la ciencia

en su sentido estricto, la cual es, examinar un aspecto distinto de la realidad empírica, como en la física o la biología o la economía.

No debemos ser extraviados por la distinción actual entre la filosofía teórica y la filosofía práctica. La última no es de un carácter menos teórico que la primera, si es que quiere ser realmente filosofía, como por ejemplo la "crítica de la razón práctica" Kantiana, o la ética Aristotélica. Solamente la así llamada *sabiduría* práctica carece de una actitud teórica de pensamiento. Pero esta sabiduría práctica, la cual puede ser hallada más allá de toda teoría, no puede llamarse filosofía, no más que la *Weltanschauung* que tiene sus raíces en esa sabiduría.

Para lo que resta, la actitud teórica pertenece a la esencia de toda posible filosofía, incluso de la moderna *Existenzphilosophy* de Heidegger, la cual deprecia fundamentalmente los resultados de la ciencia empírica. Su ontología fenomenológica es un intento de una concepción total teórica (así llamada "hermenéutica) de la verdadera realidad, no menos que la metafísica Aristotélica o Tomista.

Ahora bien, la "Filosofía de la Idea de la Ley," con respecto a la divergencia fundamental del pensamiento filosófico y la gran diversidad de escuelas y movimientos, plantea el siguiente problema: *¿De qué manera es posible la filosofía en el sentido teórico, como se afirmó arriba,* es decir, bajo que condiciones universales y necesarias?

Este problema es de un carácter crítico-*radical.* Supone la pregunta con respecto a la posibilidad del pensamiento científico en todas sus formas, en su cualidad de pensamiento *teórico.* Toca las necesarias pre-*supposita* de todo pensamiento teórico de cualquier tipo. Estas pre-*supposita* no deben confundirse con las pre-*suposiciones* o *prejuicios* subjetivos, sobre los cuales una corriente filosófica de pensamientos está fundamentada, y en los cuales la visión subjetiva de las pre-*supposita* está contenida.

Estas últimas (es decir, las pre-suposiciones) pueden tener contenidos muy diferentes en el caso de diferentes tendencias filosóficas.

En tanto que un pensador no de cuenta de la *naturaleza* de estas pre-suposiciones subjetivas, estará filosofando de una manera *dogmática y acrítica:* él cree que sus *prejuicios pre-teóricos* o *supra-teóricos* serán aceptados como *juicios teóricos de valor universal,* es decir, *de valor para todo pensador*.

Esto puede ocurrir muy bien detrás de la máscara de un método crítico del pensamiento. Un ejemplo notable de tal actitud *seudo*-crítica es dado en la crítica Kantiana del conocimiento humano. La pregunta planteada por Kant en su *Crítica de la Razón Pura:* ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?, sugiere en verdad una dirección crítica trascendental del pensamiento filosófico. No obstante, no encontramos aquí una verdadera actitud crítica trascendental. Porque el gran pensador de Koenigsberg está planteando ciertamente el problema de la posibilidad de la

metafísica, matemática y física con respecto a los límites del conocimiento humano, pero su teoría misma del conocimiento, como una empresa filosófica, preserva un origen puramente dogmático. Este último está basado sobre un complejo de prejuicios subjetivos, los cuales son declarados como *axiomas teóricos* sin que sean examinados de una manera crítica: el prejuicio acerca de la autonomía del pensamiento teórico, el prejuicio acerca de la espontaneidad del entendimiento (la función lógica del pensamiento) como un legislador formal con respecto a la "naturaleza," el prejuicio acerca del entendimiento y sentido como las dos únicas fuentes de conocimiento, y el prejuicio acerca de la identidad del "objeto" y el *Gegenstand* teórico, etc.

Todos estos prejuicios dogmáticos están gobernados en su conexión mutua por un *prejuicio-base,* que resulta no tener ningún carácter filosófico en lo absoluto, y que debe ser desenmascarado por medio de una verdadera crítica del pensamiento filosófico.

Un grave error se cometería al suponer que uno podría escaparse del origen dogmático de la crítica Kantiana del conocimiento mismo sobre una *base ontológica.*

Es verdad, realmente, que cada problema acerca del conocimiento humano contiene un problema ontológico. Kant mismo era muy consciente de eso cuando introdujo al principio la distinción entre la "cosa en sí misma" y los "fenómenos empíricos" y, estando de acuerdo en este punto con el Empiricismo Ingles, declaró que la primera es incognoscible.

Pero la ontología a su vez es acusada exactamente del mismo problema-básico trascendental con el que se acusa a la teoría del conocimiento, a saber el problema sobre su *posibilidad.* Los modernos ontologistas afirman que en verdad ellos pueden evitar el camino especulativo de la metafísica dogmática fundamentando su ontología sobre la nueva fenomenología.

Sin embargo, la impractibilidad de esto último para el propósito de una verdadera crítica trascendental del pensamiento filosófico es obvia.

La así llamada "reducción fenomenológica" (*epoche*) contiene el problema trascendental acerca del *datum* en la experiencia humana y la pregunta sobre si ese datum puede ser descrito de una manera adecuada, cuando es sometido a las series de "reducciones" teóricas prescritas por el método fenomenológico. La concepción de la "conciencia absoluta" como resultado de una destrucción metódica del "mundo" (*die methodische Weltvernichtung*) no puede escaparse del problema trascendental implicado en la concepción de Kant de la "unidad trascendental de la apercepción," a saber el problema sobre el "ser puro" (*das reine Ich*) como centro simple del acto "*cogito.*" ¿Cuál es la verdadera naturaleza de ese "ser puro" y de qué manera puede la teoría filosófica dar cuenta de la hipostatización de la "conciencia trascendental" como una conciencia *absoluta* "*quod nulla re indiget ad existendum*"?

La distinción fenomenológica entre la "esencia pura" y el "hecho" (*Wesen und Tatsache*) supone

una *abstracción teórica* realizada acerca de la realidad, como ésta se ofrece a la experiencia humana pre-teórica.

El problema básico de la fenomenología parece ser el mismo como el problema de la teoría del conocimiento y de la ontología metafísica. Este problema es inherente a la *actitud teórica del pensamiento como tal,* el cual es característico de la ciencia en cada forma y en su sentido más amplio.

Mientras que esta actitud de pensamiento se acepte como un datum involucrando ningún problema en sí mismo, y como el verdadero punto de partida de la filosofía, no queda espacio para una crítica trascendental real de la teoría filosófica.

Esto implica, que tampoco es permisible tratar la así llamada autonomía del pensamiento filosófico como un *axioma teórico,* el cual podría escaparse de una crítica trascendental. Esto último no requiere en verdad que cualquiera deba abandonar esta "autonomía" como un "postulado." Su único requerimiento es que tal "postulado" debe ser *examinado con detenimiento en su verdadera naturaleza* y que no debe ser aceptado como un *criterio de carácter científico*.

Que en este postulado tiene que estar escondido un problema básico trascendental es muy claramente evidente de la circunstancia de que en el curso de la evolución de la filosofía occidental dicho postulado ha sido concebido en un sentido muy diferente.

En la metafísica griega, la *teoría* fue presentada como la única vía hacia el verdadero conocimiento de la Divinidad, y como contraria a la *pistis* (fe) y la *doxa* (opinión) populares. La *teoría* filosófica fue introducida en la escuela Pitagórica como una nueva religión autónoma (*bios theoretikos*) y mantuvo esta pretensión hasta el conflicto entre la metafísica Platónica y la religión cristiana.

En el escolasticismo Tomista, la *teoría* metafísica autónoma fue concebida como una base natural para el conocimiento sobrenatural superior que se deriva de la revelación, y la *pistis* fue concebida aquí como el *donum superadditum* para la *ratio naturalis.*

Esta concepción de la autonomía del pensamiento filosófico condujo a la bien conocida *acomodación* de la filosofía griega a la doctrina Católica Romana: el conocimiento "natural" no debe contradecir al "sobre-natural."

No obstante, cuando surgió un conflicto, fue imputado a los meros errores intelectuales, los cuales deben ser descubiertos de una manera puramente teórica.

Nuevamente, la autonomía ha sido concebida de una manera fundamentalmente diferente en la filosofía humanista moderna.

Aquí el postulado acerca de la autonomía del pensamiento ha estado dominado enteramente por el motivo de libertad en el ideal moderno de la personalidad y la ciencia, el cual ha roto

fundamentalmente tanto con la actitud de pensamiento griego y con la actitud de pensamiento escolástico-medieval en la filosofía. Como veremos en el curso de este tratado, la solución Kantiana del problema concerniente a la relación de la fe y la ciencia no fue el verdadero resultado de una investigación seria crítica-trascendental de la posibilidad del pensamiento teórico; más bien, se originó en el dualismo escondido de su punto de partida supra-teórico, un dualismo que también gobernó toda su crítica del conocimiento humano.

Esto puede bastar al presente para apoyar nuestra tesis, de que en el postulado concerniente a la autonomía del pensamiento teórico tiene que estar escondido un problema-básico de carácter trascendental, por el cual llega a ser inconveniente como el punto de partida para un criticismo trascendental de toda posible filosofía.

De esta manera, finalmente tenemos que considerar la pregunta, si tal crítica trascendental, la cual plantea sus problemas con respecto a la *actitud teórica misma* y *como tal,* aún puede ser posible dentro del cuadro de la teoría filosófica.

Si no, debe ser eliminada por la filosofía como un asunto *meta*-filosófico. Pero en este caso no tendría sentido, en verdad, en presentar tal crítica como una crítica *trascendental.* Más bien, esta última tendría el carácter de un criticismo *trascendente,* el cual erróneamente confrontaría dos esferas de la conciencia humana, la cuales no tienen contacto mutuo.

Habrá lugar para un verdadero criticismo trascendental del pensamiento filosófico solamente cuando en una actitud *crítica-radical* podamos fijar nuestro *pensamiento teórico mismo* sobre sus necesarias *pre-supposita,* las cuales están contenidas en la *estructura real del primero,* más particularmente, las cuales son *postuladas* por esta estructura.

Sin embargo, la suposición de que esta crítica trascendental debe portar un carácter *puramente* científico o teórico, tiene que ser abandonada en esta examinación crítica, porque esta suposición sería culpable del prejuicio dogmático acerca de la autonomía del pensamiento filosófico, cuyo carácter problemático ya hemos notado.

La naturaleza del pensamiento teórico como una *actividad subjetiva* implica que la crítica, la cual está fijada sobre la *estructura* interna del pensamiento teórico y en este sentido sobre las verdaderas *pre-suppositia* de este último, necesariamente tiene que terminar en un criticismo de las *presuposiciones* subjetivas de una filosofía. Estas últimas preservan su carácter subjetivo con respecto a sus *contenidos* y por lo tanto nunca deben *como tales* ser aceptadas como las condiciones generales y necesarias de la filosofía. Sin embargo, ellas responden de una manera apriorística subjetiva a las preguntas básicas filosóficas, las cuales están implicadas en la *estructura general* del pensamiento teórico mismo y, por lo tanto, son preguntas que no pueden ser descuidadas o evitadas por ninguna posible filosofía. En esta situación solamente podemos escaparnos del peñasco de un relativismo fundamental si la crítica trascendental tiene un estándar absoluto de la verdad, por medio del cual

cada presuposición subjetiva, *al menos en tanto toque la verdad absoluta,* puede ser probada.

Con respecto a la naturaleza real de este estándar uno nuevamente debe abandonar el prejuicio dogmático de que únicamente podría ser un estándar puramente teórico, si debe tener una demanda de valor general.

La respuesta crítica a la pregunta, qué naturaleza tiene que tener ese criterio de la verdad, solamente puede ser dada como *resultado* de la exploración dentro la *estructura* real del pensamiento teórico mismo.

Si debe ser claro que un pensamiento puramente teórico es imposible como consecuencia de su *estructura* interna propia, esto implicaría que una clase *puramente* teórica de la verdad ya no puede existir más en la filosofía.

Traducido por Valentín Alpuche.

ReformedLiterature.com/es

Capítulo II: El Método de este Criticismo Trascendental

Herman Dooyeweerd (1894-1977)

DESPUÉS de estas consideraciones introductorias acerca de la naturaleza real de un criticismo trascendental del pensamiento filosófico, ahora brevemente explicaremos el método de esta crítica, desarrollado por la "Filosofía de la Idea de la Ley".

La estructura interna real de la actitud teórica del pensamiento puede ser descubierta solamente al confrontar juntamente la actitud teórica y la actitud pre-teórica o actitud pre-científica de la experiencia común.

(1) *¿Por medio de qué características se distingue el pensamiento científico del pensamiento pre-científico?*

Sin duda alguna, el pensamiento científico está caracterizado por una actitud específica en la cual creamos una distancia teórica entre el aspecto lógico de nuestro pensamiento y el aspecto no-lógico de nuestro campo de estudio.

Esta actitud produce una *relación antitética* en la cual el *aspecto lógico de nuestro pensamiento* se opone a los *aspectos no-lógicos de la realidad*. En esta relación antitética el aspecto no-lógico opone una resistencia a cualquier esfuerzo de nuestro entendimiento para comprehenderlo en un concepto lógico. De esta antitesis teórica surge el *problema científico*. Los alemanes han expresado esta resistencia, de la cual llegamos a ser conscientes en la relación antitética de la actitud teórica del pensamiento, por medio de la palabra enfática *Gegenstand*. Este término no permite una traducción adecuada al español. En el futuro usaremos el término semi-alemán "relación-gegenstand" como una expresión más enfática para la relación antitética, la cual caracteriza a la actitud teórica de acuerdo a su propia estructura.

Tenemos que poner mucho énfasis sobre nuestra descripción de esta relación, debido a que está en desacuerdo en un punto fundamental con la concepción actual. De acuerdo a esta última, *Gegenstand* sería lo mismo que la "realidad" empírica y la "relación-gegenstand" existiría entre el *sujeto cognoscente* y la *realidad* como su *objeto*. Esta opinión es muy errónea y su equivocación es causada por el prejuicio dogmático concerniente a la autonomía y la auto-suficiencia del pensamiento teórico y, en segundo lugar, por la influencia de la concepción escolástica de "alma racional" como una sustancia inmaterial, la cual en sus actos espirituales sería muy independiente con respecto al cuerpo material.

Un acto real y concreto de nuestro pensamiento tiene tantos aspectos como la realidad misma tiene. El *ser* pensante y cognoscente como *sujeto* y *centro* de sus actos no puede ser el correlato verdadero de la *Gegenstand.* Porque en este caso, el *ser* siempre permanecería como un extraño para la *Gegenstand* y el conocimiento humano sería imposible. La relación antitética es solamente con respecto al *aspecto* lógico de nuestro acto de pensamiento en oposición a los *aspectos* no-lógicos de la realidad, respectivamente de nuestro propio acto real. Esto implica al mismo tiempo que [en] la identificación de la *Gegenstand,* realidad y "objeto" tienen que ser fundamentalmente erróneos.

Eso llega a ser completamente evidente, cuando planteamos la pregunta: *¿Corresponde la "relación-gegenstand" a la realidad?* La respuesta tiene que ser: No, en lo absoluto. Si esto fuera cierto, existiría en efecto un profundo golfo establecido entre el aspecto lógico de nuestro pensamiento y el aspecto no-lógico de la realidad la cual es su *Gegenstand,* su opuesto. No habría ninguna posibilidad de tirar un puente a la largo de este abismo. La posibilidad del conocimiento estaría perdida.

De hecho, la relación antitética está basada en una *abstracción* puramente teórica. Los diferentes aspectos de la realidad están indisolublemente vinculados por el *tiempo,* el cual es el *estrato* más profundo de la realidad temporal y solamente en sus *aspectos abstraídos,* pero nunca en su real *continuidad,* puede ser concebido en un concepto lógico.[1]

Esto nos compele a plantear un segundo problema que podemos formular de esta manera:

(2) *¿De qué está hecha la abstracción en el pensamiento científico y cómo es posible esta abstracción?*

Al exponer este problema nos prevenimos de retroceder a la opinión dogmática, como si pudiéramos empezar desde la relación antitética como si fuera un *datum* que no involucra ningún problema en sí mismo. Esta relación está lejos de ser un *datum,* ya que contiene un *problema* fundamental.

Esto llega a ser aún más evidente cuando comparamos la actitud teórica con la actitud pre-teórica de la experiencia común. Esta última está caracterizada por una carencia absoluta de toda relación antitética. En la actitud de la experiencia común nos hallamos

1. El problema del tiempo es un verdadero problema trascendental de toda filosofía. En la "Filosofía de la Idea de la Ley" se hace una distinción fundamental entre el tiempo "cósmico" universal como el estrato más profundo de la realidad y sus varios aspectos modales. En estos últimos, el tiempo se revela a sí mismo en los diferentes sentidos modales de los aspectos, y es un error fundamental de muchas teorías filosóficas que estén tratando de encontrar un tiempo "absoluto" en tal sentido modal específico. Toda la discusión filosófica entre Bergson y Einstein, por ejemplo, se origna en la opinión de Bergson de que el tiempo absoluto debe ser hallado en el "duratino psíquico" (*durée*), en la "duración del sentimiento", en tanto que el tiempo psíquico en el sentido de la teoría de Einstein y del "tiempo absoluto" de Newton debe ser una construcción espacial pura. De acuerdo a Aristóteles, el tiempo absoluto debe ser "el número de[l] movimiento"; de acuerdo al

completamente *dentro* de la realidad empírica *con todas las funciones, con todos los aspectos, de nuestra consciencia y existencia.* No hay ninguna distancia, ninguna oposición entre el aspecto lógico de nuestro pensamiento y los aspectos no-lógicos de la realidad.

Pero si hay una carencia absoluta de la relación antitética, la experiencia común no obstante está caracterizada por otra relación, a saber la *relación de sujeto y objeto.* La filosofía actual erróneamente ha confundido esta relación con la relación antitética del pensamiento teórico. Es precisamente lo opuesto.

En la experiencia común atribuimos sin titubeos cualidades *objetivas* de lo biótico, lo sensual, lo cultural, lo simbólico, lo social, lo estético, inclusive de carácter moral a las cosas de nuestra vida común, las cuales no pueden tener una función *subjetiva* en estos aspectos específicos de la realidad. Sabemos muy bien que ellas no pueden funcionar como sujetos que viven, sienten, distinguen lógicamente, viven juntos en un comercio social, o realizan juicios de valor. Sabemos perfectamente que estas cualidades *objetivas* les pertenecen solamente *con referencia a las funciones subjetivas* de cualquier ser vivo o racional con respecto a los aspectos específicos mencionados.

Experimentamos esta relación de sujeto y objeto como *una relación estructural de la realidad misma.*[2] Es decir, la cualidad objetiva de lo necesario de la vida pertenece al agua con referencia a todo ser viviente *posible,* no solamente a un *individuo;* el color sensual pertenece a lo rosado con referencia a toda percepción sensual-óptica *posible* de los colores, no solamente a mi percepción individual o la tuya, etc.

Para resumir: *La relación sujeto-objeto deja a la realidad intacta, completa. La relación antitética ("la relación-gegenstand"), por el contrario, es el producto de un análisis, una abstracción artificial.*

La perspectiva de la experiencia común que he dado aquí no es aceptada generalmente en lo absoluto. La opinión actual en la teoría del conocimiento considera a la

historicismo moderno debe haber solamente *tiempo histórico.*

De acuerdo a la "Filosofía de la Idea de la Ley", por el contrario, el "tiempo cósmico" es el *orden* de antes y después con referencia a la duración subjetiva y objetiva respectivamente, y todos los aspectos modales de la realidad, incluyendo los aspectos aritmético, espacial y lógico, son aspectos del *tiempo cósmico.* Consecuentemente, el tiempo no es solamente orden y no solamente duración, no solamente subjetivo y no solamente objetivo. Una *medida* de tiempo es siempre una duración objetiva con referencia a una posible medición subjetiva.

No existe ninguna medida "absoluta" del tiempo. Todo el orden de la realidad en sus diferentes estructuras es un orden de tiempo, incluyendo el orden de los aspectos modales de la realidad. Cada estructura de la realidad es una estructura-*tiempo* intrínseca.

2. Uno no debe ser desviado por el hecho de que la fisiología y la psicología empírica nos dicen que las impresiones separadas provienen del mundo exterior hacia nuestros órganos sensoriales, o a través de ellos, hacia nuestra sub-consciencia. Porque nuestra experiencia real como *Erlebnis* siempre tiene una "estructura" y abarca la realidad dentro de las "estructuras" de totalidad individual. Estas últimas no pueden tener el carácter de una "síntesis" objetiva pura. Más bien, ellas son los marcos trascendentales tanto de la experiencia y la realidad. La consciencia no está restringida a lo sensitivo y a los *aspectos* lógicos de la realidad, sino abarca *todos* los aspectos de esta última, así como la realidad inconsciente misma.

experiencia común desde el punto de vista teórico, sin ninguna intuición de la diferencia fundamental entre la experiencia teórica y pre-teórica. Esta última es concebida como una *teoría* específica de la realidad, la así llamada teoría "realista común" o la "teoría imagen". De acuerdo a esta perspectiva, la experiencia común (naive) se imagina que la consciencia humana está colocada como un aparato fotográfico opuesto a la realidad, independiente de esa consciencia. Esta "realidad en sí misma" sería reproducida fielmente y completamente en la consciencia.

Esa es una concepción muy errónea de la experiencia común. La experiencia común no es una *teoría* de la realidad.[3] Más bien, toma la realidad como es *dada,* es decir en su *estructura dada*. Es en sí misma un datum, o mejor dicho el *datum supremo* para cada teoría de la realidad y del conocimiento. Toda teoría filosófica que no pueda dar cuenta de ello necesariamente tiene que ser errónea *en sus fundamentos*.

Retornemos ahora a la relación antitética del pensamiento científico. Hemos visto que de esta relación surge el problema científico.

El pensamiento teórico no puede detenerse ante el problema. Tiene que avanzar de la *antítesis* teórica a la *síntesis*. Tiene que arribar a un concepto lógico *del* aspecto no-lógico de la realidad.

Aquí emerge un nuevo problema, el cual podemos formular de esta manera:

(3) *¿Desde qué punto de partida es posible aprehender integralmente en una visión sintética los diversos aspectos de la realidad que son separados y opuestos uno al otro en la relación antitética?*

Aquí tocamos el problema central o nuclear de nuestra crítica trascendental. Al plantear esta pregunta, la "Filosofía de la Idea de la Ley" somete todo posible punto

La teoría actual del conocimiento aún está continuamente influenciada por la concepción griega-escolástica concerniente a un "anima rationalis" como un complejo abstraído de funciones psíquicas, lógicas y éticas, la cual en su "sustancia espiritual" debe ser muy independiente con respecto al "cuerpo material" (como un complejo abstraído de funciones físico-químicas). De aquí surgió el problema indisoluble: ¿Cómo puede una "realidad en sí misma" entrar a la "consciencia en sí misma?"

Esta concepción dualista se origina en hipostatizar la relación antitética del pensamiento teórico y tiene, como será mostrado al final de nuestra exploración, sus raíces más profundas en un motivo religioso dualista.

3. ¡La pretendida "refutación" de la experiencia común aún está en en cada vuelta con argumentos científicos! Por ejemplo: la experiencia común debe afirmar que el sol está girando alrededor de la tierra y que la tierra permanece quieta, y esta perspectiva es fundamentalmente refutada por la astronomía. ¡Ciertamente una maravillosa interpretación de la experiencia común! Cuando en la experiencia común observamos una puesta de sol, decimos: El sol se está ocultando bajo el horizonte. ¿Una *teoría* acerca de los movimientos astronómicos? ¡No en lo absoluto! La experiencia común no tiene "teorías". Más bien, es un juicio inofensivo acerca de lo que es realmente visto desde el punto de vista del observador; no es una teoría acerca del *aspecto* abstraído del *movimiento físico*.

Otro argumento favorito es tomado de la teoría fisiológica acerca las energías específicas de los sentidos. Lo esencial de esta teoría, fundada por el fisiologista alemán Johannes M?uller, consiste en la tesis de que cada sentido tiene su propia energía innata en virtud de la cual siempre está reaccionando sobre las irritaciones nerviosas a su propia manera, muy independiente en cuanto a la naturaleza diferente de estas últimas: "Es ist ganz gleichgult von welcher Art die Reize auf den Sinn sind, ihre

de partida del pensamiento filosófico a un criticismo fundamental.

Ahora, es indudable que una actitud verdaderamente crítica del pensamiento no nos permite escoger el punto de partida en uno de los términos opuestos de la relación antitética, es decir, ni en el aspecto lógico del pensamiento, ni en el aspecto no-lógico de la *Gegenstand*. Sin embargo, la filosofía actual parece estar obligada por su dogma de la autonomía de la razón a buscar un punto de partida en el pensamiento teórico mismo. Ahora bien, aquí surge un apuro o conflicto. Porque por su estructura intrínseca el aspecto lógico de nuestro pensamiento en su función científico-teórica está obligado a proceder por medio de una síntesis teórica.

Y hay tantas síntesis teóricas posibles como los aspectos que tiene la realidad. Hay un pensamiento sintético de una naturaleza matemática, otro de una naturaleza física, otro biológico, psicológico, histórico, etc.

¿En cuál de estos posibles puntos de vista sintéticos encontrará el pensamiento filosófico su punto de partida? No importa cuál escoja, ya que al hacerlo siempre exagerará uno de estos aspectos, y esto conducirá a la proclamación del *absolutismo de uno de los puntos de vista sintéticos especiales*. Ahí está la verdadera fuente de todos los "ismos" en la filosofía, que siempre ha atormentado al pensamiento filosófico y que furiosamente ha dado batalla uno al otro.

Podemos observar en esta conexión, que para una filosofía "autónoma" no hay escape de este peñasco por medio de una pretendida ruptura entre la filosofía y la ciencia matemática y "empírica" en sus varias ramas refugiándose en una fuente superior de conocimiento, por ejemplo, la fuente inmediata de la "intuición" o una *Wesensschau*. Porque tiene que ser declarado que en todos estos pretendidos esfuerzos "supra-científicos" los cuales carecen de un criticismo trascendental del pensamiento filosófico mismo, los "ismos" retornan de una manera similar. La metafísica irracionalista de Bergson, por ejemplo, es un "vitalismo" fundamental, la filosofía-*existenz* de Heidegger es un "historismo" evidente, etc.

El conflicto de toda filosofía que mantiene su "autonomía" es causado por la estructura

Wirkung erfolgt immer in den Energien der Sinne. Das Nervenmark leuchet hier sich selbst, hier fuhlt es sich selbst, dort riech und schmeckt es sich." Esta teoría, hoy en día rechazada por la mayoría de los fisiologistas y psicologistas, fue fundada sobre el fenómeno de que una impresión sensitiva puede surgir como consecuencia de una así llamada irritación.

Mientras tanto, su tesis principal es insostenible y se refuta a sí misma, no considerando que la mayoría de los ejemplos de una pretendda irritación inadecuada resultan ser no inadecuadas en lo absoluto. Porque niega toda relación entre la impresión subjetiva y las cualidades objetivas de las cosas. Si esto fuera cierto, no habría lugar en lo absoluto para una distinción entre irritaciones nerviosas adecuadas e inadecuadas, y la base de la fisiología misma como una ciencia experimental sería destruida. Esto, por supuesto, no es el significado de los argumentos "críticos" en contra de la "teoría" de la experiencia común. Porque la pretendida refutación de esta "teoría" no está sino fundada en los resultados "objetivos" de la experiencia en la ciencia natural y en la distinción tradicional entre las así llamadas cualidades primarias y secundarias de las cosas.

antitética del pensamiento teórico como tal. El pensamiento teórico no puede escaparse de la diversidad de los *aspectos* abstraídos de la realidad.

Ahora tenemos que observar, al mismo tiempo, que estos "ismos" son acríticos en un *doble* sentido.

En primer lugar, la relación antitética no provee fundamento para el pretendido absolutismo de cualquiera de los aspectos abstraídos. Por el contrario, opone resistencia a todo esfuerzo de nuestro pensamiento, por el cual intentamos reducir uno a más aspectos a otro. Toma venganza de tales esfuerzos al suponer o implicar el pensamiento teórico en las así llamadas *antinomias.* Tales antinomias surgen, por ejemplo, cuando tratas de reducir el aspecto espacial (geométrico) al aspecto aritmético del número (las antinomias de la así llamada "infinidad actual"), o el aspecto físico del movimiento al aspecto geométrico del espacio, o el aspecto histórico del poder al aspecto jurídico del derecho, etc.

En segundo lugar, en cada "ismo" retorna el problema básico de la síntesis teórica, ya que presupone una síntesis del aspecto lógico y el aspecto no-lógico, la cual es proclamada ser "absoluta". No puedes proclamar lo "absoluto" de la evolución histórica antes de que hayas abstraído el aspecto *histórico* de la realidad (lo que no es lo mismo en lo absoluto al curso *real* de los eventos) por medio de un análisis teórico-lógico.

Los "ismos" filosóficos, sin embargo, descuidan esta pregunta primordial e inician desde su "ismo" como si fuera una posición que no tiene problemas en sí misma.

No pienses que las varias ramas de la matemática y la así llamada ciencia empírica se escapan de este apuro filosófico. La ciencia matemática nos muestra una divergencia fundamental de opiniones precisamente con respecto al problema de la síntesis. ¿Cómo tenemos que considerar la relación entre el aspecto lógico de nuestro pensamiento, los aspectos del número y espacio, el aspecto sensitivo de la experiencia y el aspecto lingüístico de los símbolos, que son usados en las matemáticas? ¿Tiene la *Gegenstand* matemática su origen ya sea en el pensamiento lógico o en la percepción sensual, o en una intuición del tiempo, o es tal vez un complejo de símbolos lingüísticos, el cual puede ser manejado sobre la base de la "convención"?

El logicismo matemático, el formalismo, empiricismo e intuicionismo dan una respuesta muy diferente a estas preguntas.

Y la influencia de estos "ismos" no está restringida a una discusión puramente filosófica. Al contrario, determina nuestra apreciación de toda una rama de la teoría matemática (la teoría de los "álefs" en las matemáticas superiores).

En la biología conocemos la lucha entre el mecanismo, el neo-vitalismo y el holismo con respecto al problema fundamental de la vida. ¿Puede el aspecto biótico del organismo vivo ser reducido al aspecto físico-químico, o lo contrario tiene que ser aceptado?

La psicología, la lógica, la sociología, la economía, la jurisprudencia, etc. — todos ellas están abochornadas por los "ismos" como consecuencia del "dogmatismo" filosófico con respecto al problema de la síntesis. La visión teórica de la realidad empírica siempre está dominada por la teoría filosófica. Porque el problema básico de toda visión teórica es el de la relación mutua de los aspectos de la realidad.

Y este problema trasciende los límites de una *rama* específica de la ciencia, la cual examina solamente un *aspecto* específico de la realidad. Su solución presupone una visión-total de los aspectos, es decir, *una visión filosófica* de su *estructura modal permanente*.

Y parece que el dogma de la autonomía y auto-suficiencia del pensamiento teórico inevitablemente tiene que suponer esta visión filosófica de la realidad en los "ismos".

Ahora, es curioso que aparentemente todos estos "ismos" puedan ser hallados en la teoría, sin considerar las mencionadas antinomias.

¿Cómo es posible eso? La "Filosofía de la Idea de la Ley" ha develado este misterio mediante un serio análisis de las estructuras modales de los aspectos de la realidad.

¿Qué es una estructura? Es un plan arquitectónico según el cual una diversidad de "momentos" está unida en la totalidad. Y eso es posible solamente en tanto que los diferentes "momentos" no ocupan el mismo lugar en la totalidad sino que más bien están entretejidos por un *"momento" directivo y central*. Esta es precisamente la situación con respecto a la estructura modal de los diferentes aspectos de la realidad. Ellos tienen una estructura permanente en el tiempo que es la condición necesaria para el funcionamiento de los fenómenos variables en el marco de estos aspectos.

Esta estructura tiene un carácter *modal,* porque los diferentes aspectos no son la realidad misma, sino son solamente *modalidades de ser*. No existe una *realidad* puramente "física" o "biótica" o "psíquica" o "histórica" o "económica" o "jurídica". Solamente existen *aspectos* físicos, bióticos, psíquicos, históricos, etc., de la realidad. Cada cosa real, cada evento real, cada ser vivo real, cada conexión social real está funcionando dentro de la *totalidad* temporal de aspectos, ya sea en funciones subjetivas u objetivas. Esta realidad (empírica) no se ofrece a sí misma a la experiencia común en *aspectos* abstraídos, sino en estructuras *típicas* de *totalidad* e *individualidad.* Estas últimas, que en la "Filosofía de la Idea de la Ley" son llamadas "estructuras de individualidad", abarcan *todos los aspectos modales*

indiferentemente. En su marco los diferentes aspectos están agrupados de una manera típica e interrelacionados en una *totalidad individual* y *unidad.* Las funciones *modales* de la realidad dentro de los diferentes *aspectos* están aquí *individualizados por grados,* y están agrupadas de tal manera típica, que la estructura entera está caracterizada por uno de ellos, lo cual es llamado la *función* interna *directiva* o *cualificante.*

Cuando la individualidad típica de las funciones modales parece estar fundada sobre un tipo de individualidad en un aspecto precedente, toda la estructura halla en este último su típica "*función de fundamento*".

La estructura social interna típica del matrimonio, por ejemplo, está *cualificada* por su función directiva dentro del aspecto *moral* como una permanente comunidad-amor de esposo y esposa. Pero la individualidad típica de esta comunidad-amor está fundada sobre la *conexión sexual* permanente dentro del aspecto *biótico.*

Suficiente concerniente a la relación mutua entre las estructuras *modales* de los diferentes *aspectos* y las *estructuras de individualidad.*

Retornemos ahora a lo anterior.

En esta estructura (modal) encontramos, necesariamente, un "momento" central y directivo que no puede ser lógicamente definido porque por tal momento un aspecto mantiene su carácter irreducible con respecto a todos los otros aspectos de la realidad, inclusive con respecto al aspecto lógico de nuestro pensamiento.

Llamamos a este momento directivo el "*momento nuclear*". El "momento nuclear", sin embargo, no puede manifestar su propio sentido modal excepto en vinculación estrecha con una serie de otros "momentos". Estos últimos son por naturaleza parcialmente *analógicos,* i.e., ellos evocan los momentos "nucleares" de todos los aspectos que tienen un lugar anterior en el orden temporal de los aspectos. Parcialmente ellos también son de la naturaleza de *anticipaciones,* las cuales evocan los momentos "nucleares" de todos los aspectos que tienen un lugar posterior en ese orden.

Esto implica que tienen que haber dos aspectos *limitantes,* el primero de los cuales no puede tener momentos "analógicos" y el último de los cuales no puede tener "anticipaciones" dentro de su estructura modal. Estos aspectos limitantes son respectivamente el aspecto aritmético del número y al aspecto de la fe. El anterior es el primero, el posterior es el último aspecto en el orden modal del tiempo.

Tomemos, por ejemplo, el aspecto-sensación de la realidad (incluyendo el carácter de sensación y sentimiento. En su estructura modal encontramos un momento nuclear que no puede ser reducido más y que no garantiza el carácter verdadero del aspecto en su sentido propio. Este es

el "*momento-sensación como tal*". "Was man nicht definieren kann, das sieht man als ein Fuehlen an", dice el alemán. Pero sería muy incorrecto suponer que esto es un rasgo característico del aspecto de la sensación y de él solamente. De hecho, encontramos la misma situación en todas las otras *estructuras* modales *de la realidad.*

Alrededor de este "momento" central o nuclear están agrupados los "momentos" analógicos. Encontramos, en primer lugar, un momento analógico que evoca el momento nuclear del aspecto biótico de la realidad (el aspecto orgánico de la vida, el cual no debe ser confundido con el "organismo vivo" como una *estructura* típica *de individualidad*).

Hay una "*vida*-sensación" (un proceso de "sensaciones vivas") y en este "momento vital" el aspecto-sensación descubre su interrelación indisoluble con el aspecto de la vida orgánica. La sensación viva no es idéntica con la vida orgánica. Obedece a sus propias leyes, las cuales son de una naturaleza psíquica. Permanece caracterizada por su propio "momento" nuclear, el "momento sensación". No obstante, no hay vida sensación posible sin el fundamento sólido de una vida orgánica en el sentido biótico.

Entonces en la estructura modal del aspecto-sensación hallamos un "momento" analógico, el cual evoca el momento nuclear del aspecto físico, i.e., *el movimiento.*

Ninguna vida-sensación es posible que no se revele a sí misma en las emociones. La emoción es un movimiento de sentimiento. Pero un movimiento de sentimiento no puede ser reducido a un movimiento físico o químico. Permanece caracterizado por su "momento" nuclear y sumiso a sus propias leyes físicas. Sin embargo, cada emoción tiene lugar sobre el fundamento sólido de los movimientos físicos y químicos.

En seguida, encontramos en la estructura del aspecto-sensación un "momento" analógico que evoca el momento nuclear del aspecto espacial de la realidad. En la vida subjetiva de la sensación hay necesariamente un *sentimiento* de *espacio* que corresponde al aspecto sensual *objetivo* de percibir (diferenciado como espacio óptico, auditivo y táctil). Este "espacio de percibir" no es del todo idéntico con el espacio en su sentido original (matemático), pero no es posible sin el fundamento del último. Entonces podemos decir que nuestro *espacio* físico *de percibir* está por su naturaleza fundado sobre un espacio geométrico tridimensional. Pero sería erróneo fundamentalmente decir con Kant que un espacio tridimensional euclídico de percibir (Anschauungsform) es lo únicamente posible para las *matemáticas*. Esto sería una confusión del espacio "analógico" de percibir con el espacio geométrico "original". Y sería igualmente incorrecto identificar el "espacio-movimiento" físico objetivo con el último. Porque el "espacio-físico" tiene también un carácter "analógico", está caracterizado por el momento nuclear del movimiento (energético). El espacio en su sentido original es *estático* y no permite ningún movimiento de sus partes. El aspecto espacial solamente tiene un momento de anticipación con respecto al momento nuclear del movimiento.

Finalmente, encontramos en la estructura modal del aspecto-sensación un momento analógico que evoca el momento nuclear del aspecto aritmético, i.e., el de cantidad o número. No hay vida emocional posible sin una multiplicidad y diversidad de sensaciones. Esta multiplicidad no es del todo idéntica con la multiplicidad en el sentido aritmético. Es cualitativa y física. No permite un aislamiento cuantitativo como las diferentes partes de una línea recta. Las diferentes sensaciones se penetran recíprocamente. Pero esta multiplicidad es imposible sin el fundamento de una multiplicidad aritmética.

Hasta ahora hemos analizado la estructura del aspecto-sensación solamente en la dirección analógica. Esa es la "situación cerrada" o "primitiva" en la cual encontramos la vida-sensación en los animales. Pero cuando estudias la vida-sensación del hombre, descubres momentos de anticipación por los cuales la vida de sentimiento se relaciona a sí misma con los momentos nucleares de los aspectos posteriores de la realidad.

Encontramos sucesivamente un sentimiento lógico, un sentimiento histórico, un sentimiento lingüístico, un sentimiento social para el decoro y el tacto, un sentimiento económico, un sentimiento estético, un sentimiento por el derecho, un sentimiento moral y un sentimiento de certitud inamovible que es semejante a la fe.

Daremos ahora un segundo ejemplo del análisis de una estructura modal y escogeremos esta vez el aspecto lógico. Pero ahora tenemos que restringir nuestro análisis a un breve esquema:

Momento nuclear: distinción racional

Momentos analógicos	apercepción lógica
	vida-pensamiento lógico
	movimiento lógico del pensamiento (sujeto al principio de la causalidad lógica, viz., el *principium rationis sufficientis*).
	espacio-pensamiento lógico (*Denkraum*)
	unidad y multiplicidad lógicas (de características lógicas)
Momentos de anticipación	dominación lógica [gobernado por conceptos (teóricos) sistemáticos o formas lógicas]
	simbología lógica
	comercio lógico
	economía del pensamiento lógico
	armonía lógica
	derecho lógico
	"*eros*" (amor platónico) lógico (teórico)
	certitud lógica

Con respecto a este esquema observamos que la primera analogía modal mencionada evoca el momento nuclear del aspecto de la sensación (cf., la percepción sensual).

Los momentos mencionados de anticipación son solamente revelados en el *pensamiento teórico;* ellos no aparecen en la estructura cerrada del pensamiento pre-teórico. La primera anticipación mencionada evoca el momento nuclear del aspecto histórico, a saber el momento cultural de poder (formativo) o dominación.[4] Que esta anticipación realmente tiene una relación intrínseca con el aspecto histórico es evidente de la circunstancia de que solamente la lógica teórica (y no pre-teórica) tiene su "historia", porque solamente aquí los principios lógicos sí reciben *formas* lógicas variables. (En el pensamiento pre-teórico los principios lógicos son usados al azar sin ninguna forma lógica).

4. En el aspecto jurídico encontramos un momento *analógico* de poder, es decir, el poder *jurídico* o *competencia.*

Aquí está revelado un fenómeno estructural, al cual llamamos la *universalidad en su propia órbita* de cada aspecto de la realidad, como lo contrario de su *soberanía en su propia órbita,* es decir, su irreductibilidad con respecto a los otros aspectos modales.

Cada aspecto es un verdadero espejo del orden entero de los aspectos. Refleja a su propia manera la totalidad de los aspectos.

Y aquí al mismo tiempo está la pista para todos los "ismos" filosóficos. Ahora entendemos cómo es posible para todos ellos ser seguidos igualmente con la apariencia de convicción. Y también es evidente que ellos no pueden resultar de una verdadera actitud crítica del pensamiento. Porque tenemos que escoger entre estas alternativas: ya sea que todos los "ismos" sean igualmente correctos, en cuyo caso ellos se destruyen unos a otros; o que ellos son igualmente incorrectos, y eso es lo más probable. De esta manera, parece que la opinión actual que mantiene la autonomía del pensamiento científico es auto-refutada.

Es justo en este punto, sin embargo, que Immanuel Kant, el fundador de la escuela "crítica", creyó que pudo mostrar otra vía. Él vio muy claramente que los varios "ismos" filosóficos carecían de una actitud crítica. Él buscó un punto de partida para su teoría del conocimiento que sería erigida por encima de los puntos de vista sintéticos especiales. Y él es de la opinión que este punto superior de nuestra consciencia solamente puede ser descubierto por la vía del *conocimiento crítico de nosotros mismos.*

Esta vía contiene una gran promesa en verdad. Porque es indubitable que nuestro pensamiento teórico, en tanto que esté fijado sobre los diferentes aspectos de la realidad, es disipado en una diversidad teórica. Solamente en la vía del conocimiento mismo puede la consciencia humana concentrarse sobre un punto central donde todos los aspectos de nuestra consciencia y realidad empírica *convergen en una unidad radical.*

Los antiguos filósofos griegos sabían muy bien esto, Sócrates inclusive afirmó que el conocimiento es la clave para toda filosofía. San Agustín quiso decir lo miso cuando dijo: "Deum et animam scire volo. Nihilne plus? Nihil ommino." Y al principio de la filosofía moderna Descartes buscó su "punto arquimediano" en el acto "cogito", en el cual el "ego", el yo, tiene que ser el centro.

(4) *¿Cómo es posible el auto-conocimiento, y de qué naturaleza es este conocimiento?*

Kant no quiso abandonar el punto teórico de partida, la autonomía del pensamiento científico.

En deuda a este dogma él estaba obligado a buscar un punto de partida en la razón pura misma. Pero él supone que es posible demostrar en el pensamiento científico mismo un punto central de consciencia que será erigido por encima de los diferentes puntos de vista sintéticos especiales.

Así es como él piensa resolver el problema. Él cree que en el aspecto lógico de nuestro pensamiento hay un polo subjetivo — "Yo pienso" — el cual tiene un polo opuesto en cada realidad empírica concreta, y el cual garantiza la unidad radical de todos los actos sintéticos. Este "Yo pienso" es, según Kant, el sujeto lógico último, el cual nunca puede llegar a ser el *Gegenstand* de nuestro conocimiento, porque cada acto del conocer teórico tiene que empezar desde el "*Yo pienso*".

Este "Yo pienso" no es del todo idéntico con nuestros actos concretos reales de pensamiento. Estos últimos pueden ellos mismos llegar a ser el *Gegenstand* del "*Yo pienso*", mientras que el "*Yo pienso*" es la condición universal y necesaria de todo acto teórico y sintético de nuestra consciencia. No tiene individualidad. No es de una "naturaleza empírica". Es una condición, lógica y general por naturaleza, de todo acto científico. Es, como es llamado por Kant, la "unidad trascendental de la apercepción (lógica)".

La pregunta ahora es si Kant ha tenido éxito en demostrar un verdadero punto de partida en el pensamiento teórico, y la respuesta crítica tiene que ser: No. Tal y como hemos visto, el punto de partida del pensamiento teórico tiene que trascender los términos opuestos de la relación antitética. Pero Kant busca tal punto en el aspecto lógico del pensamiento. Su "sujeto lógico trascendental" permanece dentro de la relación antitética, opuesto al *Gegenstand,* tanto como la "consciencia absoluta" de Husserl se correlaciona con el "mundo" opuesto. En el aspecto lógico no puede haber una unidad radical dada en el "*Yo pienso*". Porque ya hemos visto que la estructura de un aspecto específico siempre es una unidad en la diversidad de los "momentos" y nuca una unidad *absoluta por encima* de los "momentos".

El ser necesariamente trasciende su función lógica. Además, es un profundo error suponer que la realidad empírica misma llega a ser la *Gegenstand* del aspecto lógico de nuestro pensamiento. Porque hemos visto que la *Gegenstand* es siempre el producto de una abstracción teórica por la cual un aspecto no-lógico de la realidad es opuesto al aspecto lógico de nuestro pensamiento.

De esta manera, surge de nuevo el problema que ya hemos formulado: ¿Cómo es posible el auto-conocimiento? Porque indudablemente la vía del auto-conocimiento será la única vía para descubrir el verdadero punto de partida de nuestro pensamiento científico.

La opinión de Kant no era que el ser verdadero humano debiera estar contenido en la "unidad trascendental de la apercepción", en este concepto puramente formal de "*Yo pienso*". Más bien, su verdadera convicción era ésta, que la escondida *raíz* de la existencia humana no puede ser descubierta por la *vía teórica,* sino solamente por la vía de la *creencia práctica.* El *homo noumenon,* la "voluntad libre" autónoma como la primera causa moral del actuar humano es, según él, el *ser* humano verdadero. Es una *idea* de la razón práctica, la cual tiene una realidad práctica en una norma categórica con respecto a la conducta humana. Pero él no admitiría que esta idea moral de "libertad autónoma" debiera ser el verdadero punto-de-partida escondido de su "crítica de la Razón pura".

Su discípulo Fichte, no obstante, dio este paso en la primera edición de su *Wissenschaftslehre* y francamente fundó la crítica de la razón pura sobre la idea de la autonomía moral del ser. Esto fue, sin embargo, en contravención del propio punto de partida "crítico" de Kant, lo cual implicó un agudo dualismo entre la ciencia autónoma y la creencia autónoma (razón teórica y práctica). Su "dogmatismo" teórico, el cual ya hemos señalado, era requerido por este "dualismo" *escondido* en su punto de partida, el cual debe ser descubierto por medio de un criticismo realmente trascendental. Porque es seguro que este verdadero punto de partida no puede ser encontrado en el seudo-concepto del "*Yo pienso*" trascendental.

Ahora, el auto-conocimiento, la única vía para descubrir el verdadero punto de partida del pensamiento teórico, es *siempre correlativo al conocimiento de Dios.* Cuando, por ejemplo, Aristóteles busca el punto característico y central de la naturaleza humana en el entendimiento teórico, este auto-conocimiento está indisolublemente interrelacionado con su concepción de la Divinidad. Dios es, para Aristóteles, Pensamiento Teórico Absoluto, *noesis noeseoos,* el cual solamente se tiene a sí mismo por objeto, y el cual es *forma pura* en oposición a *toda* materia. Cuando en la filosofía moderna el gran pensador alemán Leibniz busca el punto central de la naturaleza humana en el pensamiento matemático con sus conceptos claros y distintos, este auto-conocimiento es muy dependiente de su concepción de Dios. Dios es para Leibniz el Intelecto arquetípico, "el gran Geómetra", Pensamiento Creativo. Y cuando Kant, en su *Crítica de la Razón Práctica,* busca la verdadera esencia de la naturaleza humana en su función moral de la voluntad autónoma pura, este auto-conocimiento es correlativo con su idea de Dios. Dios es para Kant un postulado de la Razón práctica autónoma, el cual tiene que garantizar la recompensa de la conducta moral buena con la beatitud eterna, armonizando el orden de la "naturaleza" con el orden de la "libertad".

De hecho, el auto-conocimiento es por naturaleza religioso. El "yo" del hombre es el punto de concentración de toda su existencia, de todas sus funciones dentro de los diferentes aspectos de la

realidad temporal.

El ser busca, por una tendencia original innata — es decir, la "ley de la concentración religiosa" — su origen divino, y no puede conocerse a sí misma excepto en esta relación original.

El ser es de este modo el centro religioso, "el corazón", como dice la Escritura, de toda nuestra existencia temporal. Es también el jugador escondido jugando sobre el teclado del pensamiento teórico. Porque el "pensamiento teórico" no es un ser independiente, una "sustancia" en su sentido metafísico. No tiene por naturaleza un punto de concentración en sí mismo. Más bien, es un *acto de nuestro yo.* El "yo" en su propia naturaleza verdadera de *centro religioso* no puede ser eliminado de sus "actos". Y cuando una crítica trascendental del conocimiento o una exploración fenomenológica en los actos de la consciencia, por el bien de la pretendida autonomía del pensamiento teórico, rehúsan dar cuenta de la naturaleza verdadera de este "yo" y descuidan su carácter *trascendental,* ellos se alejan de la vía crítica. Porque hemos demostrado que el pensamiento teórico por su propia naturaleza intrínseca postula un punto trascendente en nuestra consciencia desde el cual la síntesis puede ser realizada.

No es cierto que el criticismo trascendental del pensamiento teórico por dar cuenta de la naturaleza verdadera del "yo" humano deba estar obligado a retroceder a la metafísica teórica, la cual por la crítica de la razón pura de Kant ha sido desenmascarada como una vana especulación.

Nuestro criticismo trascendental ha demostrado, por el contrario, que toda metafísica, que pretenda su autonomía teórica, es aberración puramente dogmática de la vía crítica del pensamiento.

Si realmente permaneceremos en la vía de un criticismo trascendental, tenemos que *fijar* nuestro pensamiento teórico mismo *sobre* sus *pre-supposita.* Y el "Yo" pensante es tal *pre-suppsitum.* Aquí el pensamiento teórico tiene que admitir que el conocimiento verdadero no es posible por la vía de una exploración puramente teórica por el bien de *salvar* la *actitud crítica.*

Traducido por Valentín Alpuche.

ReformedLiterature.com/es

Capítulo III: Los Motivos Religiosos del Pensamiento Occidental y la Idea de la Ley

Herman Dooyeweerd (1894-1977)

PERO, ¿es el Yo, como centro religioso de nuestro pensamiento teórico, el verdadero punto de partida de la filosofía?

Es ciertamente el centro *individual* de nuestra existencia temporal, no en el sentido actual de individualidad como determinado por el tiempo y espacio, sino en el sentido *espiritual central* de la *unidad radical* de la individualidad humana.

Este centro individual de nuestra existencia, sin embargo, no está *encerrado* en sí mismo. Solamente puede vivir dentro de una comunidad espiritual (es decir, radical, religiosa) como su fuente de alimentación.

Además, la filosofía misma no es el simple producto del pensamiento individual. Más bien, es, así como la cultura humana, una tarea *social,* la cual puede ser realizada solamente sobre la base de una larga tradición común de pensamiento. Esto también requiere de una comunidad espiritual como su *raíz.*

Ahora, una comunión espiritual está unida solamente por un espíritu común, el cual como una *dynamis,* como una fuerza motriz, domina el centro de nuestra existencia.

Llamaremos a estas fuerzas motrices los "motivos fundamentales". Y aquí hemos descubierto, por fin, los verdaderos puntos de partida de la filosofía, y al mismo tiempo de toda la cultura humana y actividad social.

Estos motivos fundamentales son las verdaderas fuerzas motrices que han dominado la evolución del pensamiento científico y filosófico occidental.

Cada uno de ellos ha establecido una comunidad entre aquellos que han iniciado desde algún motivo. Y el motivo religioso como la fuerza motriz escondida de su comunidad espiritual domina al pensador todavía más si él es inconsciente del mismo.

El pensador, en verdad, puede moldear este motivo según su visión individual, pero el motivo mismo es supra-individual.

Han habido cuatro grandes motivos religiosos que han dominado la evolución de la cultura occidental y el pensamiento filosófico. Tres de ellos son de un carácter "dialéctico",

es decir, ellos están de hecho compuestos de dos motivos religiosos, los cuales, como opuestos implacables, conducen la acción y pensamiento humanos continuamente en direcciones opuestas, de un polo hacia el otro. Este conflicto interno dentro de los puntos de partida religiosos implica al pensamiento y acción humanos en una dialéctica *religiosa,* la cual es completamente diferente a la dialéctica *teórica* que es inherente a la relación antitética del pensamiento teórico.

Porque la antítesis *teórica* es, por naturaleza, *relativa* y requiere de una síntesis teórica desarrollada por el "Yo" pensante. La antítesis religiosa, por el contrario, es por naturaleza *absoluta* y no permite una síntesis teórica. En el mejor de los casos permite la concesión de primer rango (*das Primat*) a uno de los motivos antitéticos (cf. la *Primat der praktischen Vernunft* de Kant).

Ahora, tiene que ser observado que esta antítesis religiosa se origina en una deificación de algunos aspectos o partes de la realidad temporal, creada. Esta última es por naturaleza *relativa.* Si una parte de la realidad es proclamada ser *absoluta,* su correlativo es elevado por la consciencia religiosa para reclamar su propio y absoluto opuesto.

Todo esfuerzo filosófico para puentear esta antítesis religiosa por medio de un dialecticismo teórico "autónomo" es fundamentalmente *acrítico.* Ésta era, sin embargo, la vía de toda así llamada filosofía dialéctica desde Heráclito hasta la escuela Hegeliana. El carácter acrítico de estos esfuerzos es evidente, porque los últimos son intentados desde un punto de partida de un motivo religioso, el cual en sí mismo es dialéctico. La "idea absoluta" de Hegel, por ejemplo, no es otra cosa sino el proceso dialéctico de su pensamiento filosófico, dominado por el motivo religioso del Humanismo.

La antítesis religiosa en el punto de partida de la filosofía puede ser superada solamente si el motivo idólatra en su totalidad o en parte, el cual ha ocupado el pensamiento teórico, es conquistado por la fuerza motriz de la verdadera religión de la Revelación.

Los cuatro grandes motivos religiosos que han dominado la evolución del pensamiento filosófico occidental pueden ser mencionados aquí solo brevemente. Para una amplia explicación de su influencia en la filosofía tengo que referir al lector al primer volumen de mi obra *Philosophy of the Idea of Law* y a los volúmenes I y II de mi nueva obra *Reformation and Scholasticism in Philosophy*.[1]

1. Publicadas por T. Wever, Fraeneker, Holland.

I

En primer lugar, está el gran motivo *Materia y Forma,* el cual fue el motivo fundamental del pensamiento griego. Se origina en un conflicto interminable en la consciencia religiosa de los griegos entre la religión natural de la antigüedad y la religión cultural más reciente de los Dioses Olímpicos. El motivo "Materia" corresponde a la fe de la antigua religión natural, según la cual la divinidad era la gran corriente o flujo vital sin forma estable o personal, de la cual emergen todos los seres de forma individual, los cuales están sujetos a la gran ley de nacimiento y muerte de una necesidad ciega, *Anangké.* El motivo "Forma" corresponde a la posterior religión de los Dioses

Olímpicos quienes solamente son fuerzas culturales deificadas que han dejado la "tierra madre" con su flujo vital para recibir una forma inmortal personal e invisible (*eidos*). Pero los dioses Olímpicos no tienen poder en contra de la *Anangké,* la cual domina la corriente de vida y muerte. La *Anangké* era su gran antagonista.

Este motivo religioso dialéctico, el cual antes de Aristóteles no tenía nombre fijo, y no estaba vinculado a las formas mitológicas de la fe popular, domina el pensamiento griego desde el principio y lo dispersa continuamente en direcciones opuestas.

Desde el ingenioso libro de Nietsche *The Birth of Tragedy from the Spirit* of Music, este conflicto en la consciencia religiosa griega está caracterizado como el conflicto entre el motivo Dionisíaco y Apolínico.

Los antiguos poetas griegos Homero y Hesíodo y los "clarividentes" Órficos hicieron muchos esfuerzos para explicar al pueblo griego que los nuevos Dioses Olímpicos eran la real descendencia de los antiguos dioses naturales (*las teogonías*). Pero todos estos esfuerzos para reconciliar los motivos religiosos antitéticos estuvieron condenados a abortar. Los dioses Olímpicos no podían ayudar a los hombres cuando la cruel *Moira* o *Anangké* los destruía. Por lo tanto, el pueblo griego en su vida privada mantenía la antigua religión y los dioses Olímpicos eran solamente los dioses públicos de la *polis* griega. La filosofía griega se origina en el arcaico período-de-transición, y este era el tiempo de una gran crisis religiosa y social. La antigua religión, la cual fue replegada por la religión oficial de la *polis,* reapareció en los avivamientos religiosos, como los grandes movimientos Dionisíacos y Órficos.

En esta situación, la filosofía griega inicia bajo el "primado" religioso del *motivo materia.* La antigua filosofía de la naturaleza está deificando el informe flujo vital como el Origen divino (*arche*) de todas las cosas que tienen una forma individual. Este flujo vital es concebido como la verdadera *naturaleza* o *physis.* El gran pensador Jónico Anaximandro dice que todo retorna a su origen, del cual procede. "Porque las cosas se remuneran mutuamente pena y castigo en el curso del tiempo debido a la injusticia de su existencia".[2] El origen divino es llamado por él *Apeiron* (lo invisible, ilimitado). Pero ya en este primer período las tendencias polares del motivo fundamental dispersaron el pensamiento griego en dos direcciones opuestas.

Mientras que Heráclito de Éfeso niega la existencia real de una forma eterna de ser y proclama la divinidad del eternamente fluyente flujo vital, presentado por el "elemento" dinámico fuego, Parménides, el fundador de la escuela Eleática, por el contrario, niega la verdadera realidad de la *hule* (materia) fluyente y busca la *physis* divina verdadera solamente en el *ser* invariable y eterno. Solamente la *theoria* metafísica es la senda de la verdad, la verdadera vía al conocimiento del bien, opuesto a la *doxa* (opinión) incierta y

2. Este es la variante griega del dicho de Mephisto en el *Fausto* de Goethe: "Denn alles was (variante griega: "en Forma") besteht, ist pert das es zu Grunde geth" (Pues todo lo que viene a ser/Merece perecer miserablemente).

la *pistis* (creencia) de la gente común. Pero esta concepción griega de *theoria* está dominada por el *motivo* religioso *forma*. Por lo tanto, el ser divino no puede ser concebido solamente en un concepto lógico; *theoria* tiene que *contemplarlo* en su *forma* esférica celestial o *eidos,* la cual es una forma geométrica inmaterial: la forma de[l] firmamento.

Desde esta controversia entre las concepciones Heraclianas y Eleáticas de la *physis* divina, el *pensamiento* griego ha abandonado todo intento de reducir la forma a la materia o la materia a la forma, y *physis* es generalmente concebida como un compuesto de ambos.

Pero cuando el motivo forma, el cual domina la religión Olímpica, ha ganado el "primado" en la filosofía griega, la divinidad es buscada *por encima de la physis,* y la materia es adeificada. Esta adeificación de la materia puede seguir hasta el grado de que es inclusive privada de su característica original de flujo autónomo y movimiento. En este caso, la materia es concebida como un "caos" muerto, y el origen del movimiento y la vida es buscado en el pensamiento divino, el cual es *forma pura,* y el cual como si fuera un demiurgo ha dado forma al caos original. Pero el motivo dialéctico de materia y forma excluye la idea cristiana y judía de creación. "*Ex nihilo nihil fit*" es el principio de la sabiduría cosmogónica griega. En la antropología Órfica, la cual ha tenido un gran influencia con la escuela Pitagórica y con Platón, el dialecticismo religioso se revela a sí mismo en la concepción dualista del alma inmortal y racional como opuesta al cuerpo material impuro, el cual es la prisión o la "tumba" de la primera.

En la evolución de la teoría de las ideas de Platón este dualismo Órfico corresponde a la concepción original polar del mundo trascendente del eterno *eide* o formas-patrones de ser en contra del mundo de los fenómenos sensuales, el mundo material del devenir. El dialecticismo religioso también domina la crisis de esta teoría de las ideas cuando Platón intenta puentear el dualismo por medio de un método dialéctico de pensamiento teórico explicado en los tres así llamados diálogos Eleáticos. Cuando esta fase crítica es superada, el dualismo fundamental reaparece en el diálogo de Platón *El Timeo,* en el cual es explicada la generación del cosmos y en el cual el poder dador-de-la-forma del Demiurgo divino o Razón Divina es contrapuesto al poder original de la ciega *Anangké,* el poder del principio de la "materia" el cual solamente pude ser restringido por la *persuasión,* pero no por *dominación divina.*

Y Aristóteles también, si bien él en su filosofía posterior abandonó la concepción Platónica acerca de la trascendencia de las formas ideales y concibió la materia como una *posibilidad* pura *de ser* la cual solamente puede adquirir existencia actual por una forma, no pudo escaparse de las consecuencias del dualismo fundamental en su motivo religioso. Su teoría metafísica de ser revela la antítesis polar de la materia pura (*proote hule*) y la forma pura (el pensamiento divino) y no conoce un principio superior como punto de partida para una verdadera síntesis. Inclusive su antropología no pudo superar este dualismo fundamental. Aunque aparentemente "alma" y "cuerpo material" están unidos en una "unidad substancial" y el alma racional es concebida como la *forma* del cuerpo, de tal

manera que el cuerpo no pude tener existencia verdadera sin el alma, el dualismo reaparece en la concepción de Aristóteles del *nous poietikos,* es decir, el acto de pensamiento, el cual es concebido por él como separado completamente del cuerpo y como una "sustancia" divina inmortal, proviniendo "de afuera" (*thurathen*), en el alma humana. De este modo, el motivo religioso dialéctico de materia y forma en verdad domina la filosofía griega en todas sus tendencias.

II

El segundo motivo fundamental fue introducido al pensamiento Occidental por la religión cristiana. Es el motivo *de la Creación, la Caída radical en el pecado, y la Redención en Jesucristo en la comunión del Espíritu Santo*. Este motivo da fe de su Verdad absoluta por medio de su *carácter integral y radical.* Como Creador Dios se revela a sí mismo como el Absoluto y el Origen integral de toda existencia relativa. Él no tiene un antagonista original en contra de sí mismo. Dios ha creado al hombre según la imagen divina; aquí el hombre es revelado en *sí mismo,* en la unidad *radical,* en el *centro religioso* de su existencia. Él no está "compuesto" de un "alma-forma racional" y un "cuerpo material", como pretendía la antropología griega según su motivo religioso dualista de "Materia y Forma". El "alma" o "espíritu" o "corazón" del hombre es la unidad radical e integral de toda su existencia temporal. Y debido a que el pecado tiene su origen en la *raíz* religiosa de la existencia humana, es necesariamente de un carácter *radical,* así como la redención.

Este motivo fundamental en su sentido Escritural no puede tener un carácter "dialéctico". Pero desde el principio tuvo que hacer la guerra hasta la muerte con el motivo religioso griego, el cual como su "parásito" en el mundo Helénico continuamente trató de atentar contra su carácter radical e integral.

Muchos apologistas que deseaban demostrar lo "razonable" de la religión cristiana en contra de la filosofía Helenista, han interpretado la creación en el sentido del motivo griego de materia y forma. El "Creador" fue presentado como un "Demiurgo" Platónico, como el *logos* en el sentido griego de "pensamiento divino". Y debido a que este *logos* fue compelido a estar en contacto con la "materia" impura, no pudo ser de una naturaleza divina completa, sino que era solamente un semi-dios o dios a medias.

Además, la influencia de la concepción griega de *theoria* pudo ser observada en la distinción patrística heterodoxa entre la *pistis* popular, la creencia de la congregación cristiana, la cual está atada a una vía "material" o sensual de representación, y la *gnosis* teórica superior, la cual concibe la verdad eterna de la Revelación en un sentido filosófico.

El pensamiento patrístico ortodoxo alcanza su punto culminante en Agustín. Él, en verdad, fue fiel al sentido radical e integral de la creación, pecado y redención. Él aceptó la soberanía absoluta de Dios como Creador y el sentido radical del pecado y la redención. Negó la autonomía del pensamiento teórico. Pero no vio el verdadero punto de conexión entre la filosofía y la religión

cristiana. Esta conexión fue entendida de esta manera, que la filosofía griega (especialmente la filosofía neo-Platónica y Estoica) debe ser acomodada al dogma cristiano y debe ser usada solamente en el cuadro de la teología dogmática. Es decir, la filosofía cristiana solamente debe ser la sierva de la teología cristiana.

Ahora bien, tiene que observarse que esta concepción acerca de la relación de la filosofía y la teología se originó en la concepción griega de *theoria.* Aristóteles había dicho claramente en el segundo libro de su *Metafísica* (B. 996, B15), que la teología metafísica como la ciencia del bien supremo y del fin último es la reina de todas las otras ciencias y que las últimas como sus siervas (esclavos) no deben contradecir su verdad.

Y hasta el momento, la concepción Agustiniana de la filosofía cristiana es ciertamente el origen de todo escolasticismo posterior en el pensamiento cristiano. Porque la vía escolástica es siempre la vía de la *acomodación* y no la vía de la *reforma* interna del pensamiento filosófico. No obstante, el motivo fundamental de la filosofía de Agustín no es el motivo del posterior escolasticismo Católico Romano. Él no buscó una síntesis *religiosa* entre motivos cristianos y griegos, y en su ulterior pensamiento él busco más y más emancipar su pensamiento de la influencia griega.

III

El tercer motivo fundamental es el de *Naturaleza* y *Gracia,* introducido por el Catolicismo Romano, el cual se origina en un intento real de reconciliar los motivos religiosos opuestos del pensamiento griego y cristiano. La "naturaleza" es concebida aquí en el sentido griego de *physis* (compuesta de "forma" y "materia"), pero acomodada a la doctrina Romana de la Creación. La "naturaleza" en este sentido debe ser la base autónoma de la "gracia" sobre-natural. Así pues, la "gracia" a su vez no podía contradecir a la "naturaleza" en su sentido griego acomodado.

En esta acomodación mutua ambos motivos perdieron su sentido original. El motivo cristiano fue privado de su carácter radical e integral y, de esta manera degenerado, no pudo, por supuesto, ser la fuerza motriz del pensamiento y acción "natural". En la filosofía Tomista la síntesis Romana encontró su base sólida. Aquí la autonomía de la razón natural fue abiertamente proclamada.

Pero esta autonomía fue concebida en el sentido típico escolástico, el cual hemos explicado antes. En la teología natural de Tomás, la creación como tal es entendida como una verdad natural, la cual puede ser demostrada de una manera puramente teórica, de la necesidad lógica de un Motor inmóvil como la primera causa y fin último de todo movimiento. Esta era la bien conocida demostración suministrada en la metafísica Aristotélica.

La conclusión lógica del silogismo era precisamente la presuposición religiosa de la última, a saber, que Dios es "forma pura", *actus purus,* y que el principio de "materia" es el principio de

imperfección. Los antiguos pensadores griegos, quienes deificaron la corriente eternamente fluyente de la vida, nunca pudieron preguntar por una causa del *movimiento como tal,* ya que según ellos la divinidad misma era movimiento absoluto.

Sin embargo, si Dios es forma pura — y Tomás acepta esta concepción Aristotélica — él tiene que tener en su contra el principio de la materia pura. Pero el principio de la Creación real no está de acuerdo con esta polaridad griega.

De este modo, el motivo religioso griego es acomodado al motivo cristiano de la creación. Dios ha creado la materia juntamente con la forma, pero solamente la materia y la forma de criaturas concretas. Los *principios* de materia y forma no son creados y Tomás está de acuerdo con la adeificación Aristotélica de la primera. La idea de la creación es acomodada a su vez al motivo dialéctico griego. La "Creación" de acuerdo al motivo dialéctico griego, no puede ser una *actividad* divina real, ya que la actividad, según las categorías Aristotélicas, es un movimiento de la materia a la forma, de la potencialidad a la actualidad. De esta manera, la creación es concebida en la categoría Aristotélica de relación. Esto no es otra cosa que una relación de dependencia parcial, una dependencia *ex parte creaturae.*

Siendo así privado de su sentido *integral,* el motivo creación es privado, además, de su carácter *radical.* En el cuadro del motivo dialéctico de materia y forma no hay lugar para una unidad radical de la naturaleza en el centro religioso, en el corazón de la existencia humana.

Ahora, el motivo dialéctico de naturaleza y gracia produce un nuevo dualismo fundamental en la idea de la creación. La creación del hombre contiene un elemento natural y sobrenatural: la naturaleza humana y un *donum superadditum* sobrenatural (gratuidad).

Así pues, la revelación concerniente a la caída humana debido al pecado también es privada de su sentido radical e integral. El pecado, según la doctrina Romana, no es la caída radical de la naturaleza, sino solamente la pérdida del don sobrenatural. De este modo, la Redención no puede ya más ser radical. En tanto que el motivo de naturaleza y gracia domina el pensamiento cristiano, este último está implicado en un "dialecticismo religioso", el cual tiene la tendencia de dispersarlo en direcciones opuestas. Solamente la Iglesia Romana puede mantener la "seudo-síntesis" por medio de su autoridad jerárquica.

El Occamismo y el Averroísmo nominalistas que habían aceptado una antítesis polar de naturaleza y gracia fueron condenados, pero no obstante pudieron preparar el camino para la Reforma y el Humanismo.

En la medida que este motivo dialéctico mantiene su influencia dentro de la Reforma, la cual carece de una autoridad eclesiástica y jerárquica infalible, las tendencias "polares" tienen suficiente libertad de acción. Puede servir también para un acuerdo escolástico con el pensamiento griego

como para un acuerdo moderno con el pensamiento humanista, y puede conducir a una antítesis polar de la creencia cristiana y la Razón autónoma natural.

IV

El cuarto motivo fundamental es el motivo "*Naturaleza y Libertad*", introducido por el Humanismo moderno, el cual se origina en un conflicto insoluble entre el culto religioso de la personalidad humana en su libertad y autonomía, y el deseo (estimulado por el motivo religioso de libertad humana y la autonomía misma) de dominar la realidad por la moderna ciencia natural, la cual en su forma clásica busca construir la realidad como una cadena racional mecánica e ininterrumpida de causas y efectos. Este motivo humanista ha intentado absorber hacia sí mismo los tres motivos fundamentales anteriores, secularizando los motivos cristianos y católicos.

El carácter dialéctico de este motivo humanista es claro. "Libertad" y "naturaleza" son motivos opuestos, los cuales, en sus raíces religiosas no pueden ser reconciliados. Cuando toda la realidad es concebida de acuerdo al motivo "naturaleza", que está dentro del cuadro de la "imagen del mundo" creado por la ciencia natural, no queda en toda la realidad un lugar para la "personalidad libre y autónoma". En el "dualismo" de Kant entre "naturaleza" y "libertad", "ciencia y creencia", "Razón práctica y teórica", esta "polaridad" del motivo humanista es claramente vista. En la filosofía Kantiana el motivo griego de forma y materia retorna en un nuevo sentido humanista. El motivo forma ahora ha aceptado el nuevo sentido de libertad y autonomía, tanto en el pensamiento teórico y en la Razón práctica. El motivo materia ahora ha adoptado el significado humanista de necesidad en el sentido de heteronomía. El motivo escolástico-Romano de "naturaleza y gracia" reaparece también tanto en la filosofía Leibniziana y la filosofía Kantiana en el nuevo sentido humanista de *naturaleza y libertad.*

El Romanticismo y el idealismo post-Kantiano le dieron una nueva forma al motivo humanista de libertad y autonomía. Kant había concebido la libertad autónoma en un sentido racionalista e individualista. El verdadero *autos* (yo) del hombre debe ser hallado en la forma general abstracta de la *nomos* (ley moral). Aquí no había lugar para una valoración de la individualidad humana, ni para una idea de comunidad real. Después de Kant, la relación entre *autos* y *nomos* es alterada. Ahora, el yo humano es concebido como una individualidad y como una parte de una comunidad nacional supra-personal (*Volksgemeinschaft*), la cual tiene su propio espíritu original (*Volksgeist*). La comunidad nacional no está sujeta a una regla general, sino su espíritu y naturaleza individual es su propia *nomos* (regla) individual. La *nomos* debe ser deducida del *autos.*

Esta concepción supra-personal e irracionalista del motivo libertad evoca una nueva visión irracionalista de la "naturaleza" y un nuevo método dialéctico de pensamiento. "Libertad" y "naturaleza" deben ser pensadas juntamente de una manera dialéctica. De esta nueva concepción del motivo libertad procede un nuevo ideal irracionalista de la ciencia: el método histórico de pensamiento, haciendo retroceder al ideal clásico de la ciencia, el cual había hallado su estándar en

la matemática y la ciencia natural matemática. La naturaleza también debe ser concebida de una manera histórica como una unión dialéctica de "necesidad y libertad". Pero el "historicismo" como un nuevo ideal de la ciencia resulta ser un nuevo antagonista en contra del ideal de libertad. Sigue su propio camino, emancipándose a sí mismo del idealismo humanista, y socava la creencia en una idea eterna de libertad y autonomía humana. Cada idea es un resultado histórico puro. La humanidad está lanzándose hacia la corriente de "naturaleza e historia" y no puede trascender sus límites. Este "relativismo" es el principio de un desarraigamiento del Humanismo. Es el resultado del gran proceso dialéctico dentro de su motivo religioso.

* * *

¿De qué manera pueden, los anteriormente mencionados motivos religiosos, dominar el proceso *interno* de pensamiento teórico?

Solamente por medio de *ideas teóricas de un carácter trascendental,* las cuales contienen la respuesta subjetiva a los problemas básicos trascendentales, que hemos formulado arriba.

La "idea" en este sentido trascendental tiene la función necesaria de fijar o establecer el pensamiento teórico en sus pre-supposita.

El "concepto" teórico tiene la función de *discriminar* o *diferenciar* los diferentes aspectos de la realidad. La idea trascendental, por el contrario, *concentra* el pensamiento teórico en su común *unidad radical* y *Origen final.*

Ahora bien, tiene que ser evidente que cada *concepto* de los diferentes aspectos tiene que ser encontrado en las *ideas* con respecto a su *relación mutua,* su *unidad radical* y *su Origen.* Porque cada *discriminación* o *diferenciación* teórica de los aspectos presupone un *denominador común* (es decir, una idea de su unidad radical), sobre la base de la cual ellos pueden ser *comparados* unos con otros. Y también es claro que la idea trascendental con respecto a la *relación* mutua de los diferentes aspectos está determinada en su contenido por la idea con respecto a su *unidad radical* y esta última por la idea con respecto a *su Origen.*

De este modo, estas tres ideas están interrelacionadas como un complejo coherente y este complejo podemos llamarlo la "idea de ley" de un sistema filosófico.

La "idea" tiene que preservar su carácter *teórico,* porque permanece vinculada a la relación antitética del pensamiento teórico. Pero su *contenido* está determinado por los motivos religiosos, los cuales son por naturaleza *supra*-teóricos. En la actual filosofía "dogmática", la "idea de la ley" está escondida debajo de pretendidos "axiomas teóricos". Kant en verdad ha detectado las ideas trascendentales de la Razón teórica en el sentido de "conceptos limitantes" (*Grenzbegriffe*). Pero su propia actitud dogmática lo ha prevenido de examinar concienzudamente su verdadera función en el pensamiento teórico. Toda su atención fue dirigida al uso especulativo incorrecto que se hizo del

pensamiento teórico en la metafísica dogmática. Así, él no vio la "idea de ley" de su propia *Crítica de la Razón Pura,* cuyo contenido está completamente determinado por el motivo religioso de *naturaleza y libertad.*

Sin embargo, es evidente que un estudio crítico de la influencia de los mencionados grandes motivos religiosos (y de las ideas trascendentales, determinadas por ellos) sobre el pensamiento científico debe abrir la puerta hacia una visión más profunda de la historia de la filosofía. Aquí, de hecho, deben ser descubiertas las profundas raíces del pensamiento científico que están escondidas por las máscaras teóricas debajo del reino del dogma de la autonomía de la razón. Aquí también aparece la única vía para establecer contacto o discusión real entre las diferentes escuelas, lo cual al presente parece imposible por falta de toda noción de los verdaderos puntos de partida de la filosofía.

Traducido por Valentín Alpuche.

ReformedLiterature.com/es